



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2018

Himmel, Hölle

Benz, Maximilian

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783050093918-019>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-161375>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Benz, Maximilian (2018). Himmel, Hölle. In: Renz, Tilo; Hanauska, Monika; Herweg, Mathias. Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters : ein Handbuch. Berlin, Boston: de Gruyter, 271-285.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783050093918-019>

Maximilian Benz

Himmel, Hölle

1 Begriffsbestimmung – 2 Merkmale der Darstellung – 2.1 Jenseitsreisen – 2.1.1 Visionsliteratur – 2.1.2 Legendarisches Erzählen – 2.2 *Descensus Christi* – 2.3 Christliche Transformationen paganer Räume – 2.4 Jenseitsaffine Räume im höfischen Roman – 2.5 Ekphrasen in geistlicher und Wissensliteratur – 2.6 Mystische Texte – 3 Narrative Funktionen

1 Begriffsbestimmung

Weder in der christlichen (Spät-)Antike noch im Mittelalter gibt es eine auch nur einigermaßen einheitliche Jenseitstopographie. Als *himel* (m., germ. **himena-* m., got. *himins* m., ahd. *himil* m.) und *helle* (f., germ. **haljō* f., got. *halja* f., ahd. *hella* f.) werden die zwei polaren Räume des Heils und der Verdammnis bezeichnet, wobei es entsprechend der schon uneindeutigen biblischen und apokryphen Angaben nicht festgelegt ist, wie viele Himmel es gibt. Neben der Vorstellung eines einzigen Himmels – gerade in Komposita wie dem des *himelrîche* (n.) – findet sich auch die sich unter anderem auf die berühmte Entrückung des Paulus (2 Kor 12,2–4) stützende Annahme von drei Himmeln (BrandanReis 34; Lucid I,26); es können aber auch noch mehr Himmel, etwa neun (RvDGeorg 3397), sein. Eine klare Abgrenzung vom Paradies und von konkreteren Ausformungen, wie der des Himmlischen → Jerusalem (Offb 21), ist nicht möglich. Ähnlich vielfältig sind die Höllenvorstellungen, denn neben einer Differenzierung in obere (*infernus superior*) und untere (*infernus inferior*, Lucid III,11) Hölle gibt es häufig reinigende Zwischenorte, zu denen auch die obere Hölle zählen kann und in denen postmortale Buße möglich ist. Erst in Folge von Dante Alighieris *Divina Commedia* verdichten sie sich definitiv zu einem distinkten dritten Ort des Purgatorium¹ (*vegeviur* n., als Entsprechung zu lat. *ignis purgatorius* m. ‚reinigendes Feuer‘; zum ersten Mal belegt im *Oberdeutschen Servatius*,² um 1190).

Nicht in jedem Fall ist es gewiss, ob überhaupt von Orten im Sinne dieses Handbuches gesprochen werden kann, da die Jenseitsräume weder immer konkret vorzustellen noch klar begrenzt sind noch sich kontinuierlich erstrecken (s. v. a. Abschn. 2.1.2). Ihr genuin räumlicher Charakter kann gerade dann, wenn es sich bei Hölle, Fegefeuer und Himmel um Hypostasierungen von Heilsstatus handelt, weitestgehend zurücktreten. Allerdings implizieren literarische, narrativ organisierte Texte – anders

¹ Für eine mögliche historische Begründung der Dreigliedrigkeit des Jenseits durch Bonvesins da la Riva *Libro delle Tre Scritture* vgl. Gragnolati 2005.

² Der heilige Servatius verhindert, dass ein sündiger Mensch in die Hölle kommt (Serv 3362–3376).

als theologisch-diskursive Schriften – notwendig neben den Kategorien der Figur, der Zeit und der Handlung immer auch die des Raumes.

Die je konkreten Orte können (allerdings auch nicht immer konsequent) gemäß ihrer Position zwischen Heil und Verdammnis und ihrer heilsgeschichtlichen Verortung im *Interim* (zwischen individuellem Tod und Endzeit) oder beim Endgericht differenziert werden. Wo der Straf- oder Lohncharakter des Raumes betont wird – was sich unter anderem in metonymischen Bezeichnungen wie *pütze* (f., von lat. *puteus* m. ‚Strafort/Verlies‘), *wîze* (n.) oder → *wüeste* (f.)³ zeigt –, kann sich der Jenseitsort auch in *dieser* Welt befinden, wie generell die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits graduell konzipiert sein kann. Einigermaßen verbindlich ist die topologische Ordnung einer vertikalen Schichtung: Je höher der Ort lokalisiert wird, desto eher handelt es sich um einen Lohnort; dabei kann das Fegefeuer durchaus auch oberirdisch oder in einer himmlischen Region verortet sein.

In der Volkssprache finden sich Beschreibungen vor allem des Himmels, z. T. auch der Hölle, d. h. des Lohns der Gerechten und der Strafen der Verdammten, zunächst in geistlichen Dichtungen (*Himmel und Hölle*, letztes D. 11. Jh.; *Das himmlische Jerusalem*, um 1140; *Daz himelrîche*, 12. Jh.). Von zentraler Bedeutung für die Imagination des Jenseits sind die visionsliterarischen Texte, in denen von einer Jenseitsreise erzählt wird.⁴ Sie gehen auf drei äußerst wichtige lateinische Texte zurück: die *Paulus-Apokalypse* (4. Jh., handschriftliche Überlieferung ab dem 9. Jh. greifbar) resp. ihre spezifisch mittelalterlichen Bearbeitungen (*Visio Pauli*, ab dem 12. Jh. ungeheuer breite Überlieferung, wobei die Texte häufig gebrauchtsbedingt transformiert, d. h. in Predigten integriert oder als *miraculum* und *exemplum*, weniger jedoch als genuiner Visionsbericht erzählt werden),⁵ die *Visio Tnugdali* eines Frater Marcus (um 1150; v. a. Alber von Windberg, *Tnugdalus*, um 1190; breit überlieferte Prosaübersetzungen des späten 14. und des 15. Jh.s⁶) und den *Tractatus de Purgatorio S. Patricii* (zw. 1180 u. 1184; Michel Beheim, *Von Sant Patericj fegfeuer*, 15. Jh., sowie Prosafassungen überwiegend des 15. Jh.s⁷); über die *Legenda Aurea* findet das Erzählen vom Patrickspurgatorium den Weg ins *Passional* (um 1300; *Von sante Patricio einem bischowe*), wobei legendarische Erzählungen immer schon auch von Jenseitsorten handeln. Am bedeutendsten sind neben der *conversio* eines Ritters auf der Jenseitsreise, von der die Servatiuslegende erzählt, die beiden Traumvisionen in den *Barlaam* und *Josaphat*-Legenden (v. a. Rudolfs von Ems, um 1230).

³ Vgl. Rathjen 1956, 8, 20.

⁴ Vgl. Benz 2013a. Eine Übersicht über volkssprachliche Jenseitzerzählungen bietet Palmer 1982, 401–420.

⁵ Vgl. Jiroušková 2006, 371–402.

⁶ Vgl. für eine Übersicht Palmer 1995.

⁷ Vgl. Palmer 1982, 410 f.

Neben der Visionsliteratur und dem legendarischen Erzählen sind auch Texte über das Leben Jesu und im Besonderen über den *descensus Christi* von großer Bedeutung für die Imagination v. a. der Hölle (Frau Ava, *Das Leben Jesu*, frühes 12. Jh.; Konrad von Heimesfurt, *Diu urstende*, 1. H. 13. Jh.; Gundacker von Judenburg, *Christi Hort*, um 1300; Heinrich von Hesler, *Evangelium Nicodemi*, um 1300/05; *Die Erlösung*, A. 14. Jh.). In der Unterweltsfahrt des Eneas hingegen liegt eine auch in der Wissensliteratur (wie dem *Lucidarius*⁸) zu beobachtende christliche Transformation paganer Jenseitsorte vor (Heinrich von Veldeke *Eneasroman*, um 1170–1185).

Obwohl auch in der höfischen Literatur Himmel und Hölle als Raumkonzepte gerade in ihrer axiologischen Funktion eine zentrale Rolle spielen,⁹ werden keine Handlungen in genuinen Himmels- oder Höllenräumen verortet; dort, wo tatsächlich vom → Irdischen Paradies die Rede ist, wie etwa in den Alexanderromanen, handelt es sich um einen unzugänglichen Ort. Demgegenüber fungieren irdisch-paradiesische Räume¹⁰ – wie Mabonagrins → *boumgarte* in Hartmanns von Aue *Erec*, der als „ander paradise“ (Er (S) 9542) bezeichnet wird, – durchaus als Orte der Handlung, es sind aber dezidiert diesseitige Orte mit allenfalls jenseitssemantischer Aufladung. Nur in Wirnts von Gravenberg *Wigalois* (um 1220) wird mit Korntin ein als spezifisch jenseitig konfigurierter Handlungsraum entworfen.

In einigen Texten wird das Jenseits nicht Schauplatz der Handlung, sondern Gegenstand von z. T. recht ausführlichen Ekphrasen: Die frühen geistlichen Dichtungen zeigen dabei häufig auch ein Interesse an der Allegorese. Zwischen situationsbezogener Jenseitserzählung (also dem Jenseits als *Schauplatz* der Handlung) und Raumbeschreibung changieren mystische Texte, besonders die Himmels- und Höllenvisionen aus Mechthilds von Magdeburg *Fließendem Licht der Gottheit* (2. H. 13. Jh.).

2 Merkmale der Darstellung

Für die Erzählung der Jenseitsräume sind, abgesehen von Texten, die den Jenseitsraum beschreiben (s. Abschn. 2.5), erzählte Bewegung und Wahrnehmung der Figuren ausschlaggebend.¹¹ Nur wenn der Grenzübertritt erzählt wird, erfährt der Jenseitsort präzise Konturen, und nur wenn die Bewegung durch das Jenseits einiger-

⁸ Beispiele bringt Rathjen 1956, 2f. u. a. Zur Höllenbeschreibung des *Elucidarium* und der volkssprachlichen Rezeption vgl. Gottschall 1992, 66–82.

⁹ Vgl. exemplarisch Gerok-Reiter 2000, bes. 188 f.

¹⁰ Vgl. Schnyder 2010.

¹¹ Man hat immer wieder versucht, die Jenseitsreisen mit dem höfischen Roman in Verbindung zu bringen (vgl. etwa am Beispiel von Maries de France *Espurgatoire Seint Patriz* Bloch 2003, 206–240). Gegenüber den bisherigen, eher holzschnittartigen Versuchen hat Hamm 2014 mit Blick auf den *discours* und insbesondere die Fokalisierung weiterführende Beobachtungen zum Verhältnis von höfischer Literatur und Jenseitsreiseerzählungen angestellt.

maßen vollständig wiedergegeben wird, ergibt sich der Eindruck eines kontinuierlichen Ortes. Ist beides vorhanden, kann die Darstellung der einzelnen Orte auch in ein umfassenderes Kosmosmodell eingeordnet werden, sei dies nun explizit (wie im Fall der *Paulus-Apokalypse*, s. Abschn. 2.1.1) oder eher implizit (wie im Fall von Mechthilds von Magdeburg *Fließendem Licht der Gottheit*, s. Abschn. 2.6). Selbst wenn beides nicht gegeben ist (was häufig zu beobachten ist), sind für die Räume des Heils und der Verdammnis in jedem Fall topographische Elemente – wie → Städte (→ Burgen), (Feuer-)→ Flüsse, Felder – und „Objektregionen“¹² – wie etwa ein → Tor bzw. eine Pforte, ein → Brunnen bzw. ein Loch, ein (feuriges) Rad – charakteristisch, um die herum sich der Ort aufspannt. Je nach Text kann die narrative Erzeugung des jeweiligen Objekts mittels erzählter Wahrnehmung oder Erzählerbericht zu einer ausführlicheren Ekphrasis führen.

2.1 Jenseitsreisen

2.1.1 Visionsliteratur

Weder im *Alten* noch im *Neuen Testament* finden sich differenzierte Aussagen zur Jenseitstopographie, die erst im Rahmen apokrypher apokalyptischer Texte sowohl des Frühjudentums wie des Frühchristentums¹³ imaginiert wurde. Wesentlicher Ausgangspunkt ist die Ende des 4. nachchristlichen Jh.s entstandene, ursprünglich griechisch verfasste *Paulus-Apokalypse*, die im späten 5. oder frühen 6. Jh. ins Lateinische übersetzt wurde. Das grundlegende Erzählverfahren, das gerade auch den Ort anschaulich werden lässt, besteht aus der Kombination von erzählter Bewegung und ‚demonstrativem Dialog‘ zwischen Jenseitsreisendem und Deuteengel.¹⁴ Während die *Paulus-Apokalypse* (Himmel-Hölle-Fassungen¹⁵) von einem umfassenden Jenseitsraum (Himmel – Straforte – paradiesische Regionen einschließlich der Stadt Christi) erzählt, konzentrieren sich die genuin mittelalterlichen Fassungen, die man als *Visio Pauli* (Hölle-Fassungen¹⁶) bezeichnen sollte, auf die Hölle und liefern dabei ein Aggregat von Strafstätten, ohne dass der Raum(zusammenhang) durch die erzählte Bewegung o. ä. anschaulich erzeugt würde.¹⁶ „Die *Visio Pauli* stilisiert die Sünderklassen und die den Vergehen entsprechenden Strafen zu einer Höllenbeschreibung bzw. zu einer *Materia* über die Hölle, die beliebig variiert und auf unterschiedliche Weise funktionalisiert werden kann. Zu charakterisieren ist diese *Materia* als eine Reihe von Szenen, in denen meist in Dialogen zwischen dem Apostel Paulus und dem

¹² Dennerlein 2009, 124.

¹³ Zum Traditionszusammenhang vgl. Himmelfarb 1983, Bauckham 1988.

¹⁴ Hierzu ausführlich Benz 2013a, 35–58.

¹⁵ Jiroušková 2006, 26, Fn. 6.

¹⁶ Für eine systematische Erfassung der reichen Visionsliteratur vgl. Dinzelbacher 1981.

Erzengel Michael die einzelnen Straforte, die dort leidenden Seelen und ihre Verstöße beschrieben werden; allein diese szenische Abfolge suggeriert eine Reise durch die Hölle“.¹⁷

Der Jenseitsraum besteht gerade dann, wenn die einzelnen Strafstätten nicht in ein umfassenderes Kosmosmodell integriert sind, aus einer Ansammlung unverbundener jenseitstopographischer Elemente, etwa von → Seen, Flüssen, → Bergen, aber auch von → Bäumen oder Öfen, die durch ihre spezifische Verfasstheit (Feuer, Schärfe, ...) oder die herrschenden Bedingungen (Gestank, Wetter, Tiere, ...) der Strafe dienen: „Da sach sand paulus vor dem tor der hell sten fewrein pawm / Vnd daran die sundigen sele marteren vnd peinigen vnd hangen aine mit den füessen. aine mit den achselenn / Vnd darnach sach er ainen ofen prinnen mit fewr von flammen mit manigerlaÿ gestalt vnd varbe. vnd die armen Sele dar ein leyden. vnd sach siben frayzlich pein vmb den ofen. / Das erst ist gewesen sne. / Daz ander eÿz. / Das drit fewr. / Das vierd plüt. / Das fünft ain nater. / Das sechst schawr vnd dornen. / das sibent gestankh“ (VisioPauli 981).

Ähnliche Verschiebungen, aber entlang anderer Grenzverläufe, zeigen sich auch mit Blick auf die *Visio Tnugdali* des Frater Marcus. Während der breit überlieferte und bis ins Spätmittelalter beliebte lateinische Text den Jenseitsraum besonders anschaulich darzustellen versucht (bis hin zur narrativ forcierten Immersion des Rezipienten),¹⁸ wird in der mittelhochdeutschen Transformation durch Alber von Windberg die *origo* ins Diesseits der klösterlichen Rezeptionsgemeinschaft verlegt.¹⁹ In doppelter Hinsicht wird der ‚Bewegungsraumcharakter‘ des Jenseits zurückgenommen: Nicht nur spielt die Bewegung Tnugdalus‘ durch den Jenseitsraum nicht mehr dieselbe Rolle,²⁰ auch die Seelen selbst können nicht mehr von den Straf- zu den Lohnorten übergehen.²¹ Evoziert werden vielmehr eindruckliche Schreckensbilder, die zur Umkehr im Diesseits auffordern sollen. Dabei handelt es sich, wie auch im Fall der *Visio Pauli*, um jenseitstopographische Elemente, die nicht in einen größeren Zusammenhang eingeordnet sind. Sie werden verbunden mit Teufeln oder Bestien, die zusammen mit dem jeweiligen Ort die Seelen strafen: „dar nâch vile schier / funden sî aber ein tier, / daz was harte eislich. [...], es folgt eine *descriptio* der Bestie,

¹⁷ Jiroušková 2006, 493 f.

¹⁸ Vgl. Benz 2013a, 151–165.

¹⁹ Vgl. Pfeil 1999, 152.

²⁰ Vgl. die lateinische Vorlage Albers („Precedente autem angelo profecti sunt per longam ac tortuosam et valde difficilem viam. Cumque multum laborarent. et tenebrosum iter agerent. non longe ab eis vidit bestiam magnitudine incredibilem. et horrore intolerabilem“, zit. nach Pfeil 1999, *15; Übers. M. B.: „Sie setzten ihren langen, qualvollen und sehr schweren Weg fort, wobei der Engel vorausging. Sie erlitten auf dem dunklen Weg viel Mühsal; da sah er nicht weit von ihnen ein unglaublich großes und unerträglich schreckliches Ungeheuer“) mit TundA 667–670: „Si begunden danne gâhen. / vernemet waz sî sâhen / dar nâch vil schier: / ein vreislichez tier.“

²¹ Pfeil 1999, 179.

M. B.] / ez saz ûf eime gefrorme sê / sîn vuore was klegelîch / und vil unvertregelîch. / nû muget ir hœren wunder grôz: / die sêle ez swalh unde nôz, / in sînem bûche ez sî behielt, / unz sich ir deheiniu niht verwielt. / ez gebar sî ûf dem îse, / und begunden sich zer wîse / ze allen ir riuwen / ze den noeten itniuwen“ (TundA 995–997; 1016–1026). Der Ort spannt sich um die auf einem Eissee sitzende Vogelbestie auf; trotz der Wahrnehmung des Geschehens durch Tnugdalus und seinen Deuteengel vom → Ufer aus scheint das zyklisch ablaufende Strafgeschehen auf dem See gleichsam in einer (wie ich tentativ formulieren würde) ‚Raumblase‘ stattzufinden.

Die seit dem 12. Jh. die Jenseitsvorstellungen maßgeblich prägenden Erzählungen vom Purgatorium des heiligen Patrick²² binden den Jenseitsraum zwar an einen konkreten Ort in Irland an (das Jenseits wird in Übereinstimmung hiermit vom Jenseitsreisenden *in corpore* durchgangen) und suggerieren durch den Einstieg in einer Grube, dass dieser Ort unterirdisch zu lokalisieren sei; die Konzeption und auch die Erzählung der Jenseitsräume selbst geben dann aber keinerlei Anhaltspunkt dafür, dass es sich um unterirdisch gelegene Orte handelt. So trifft der Jenseitsreisende Nicolaus im *Passional*, nachdem er durch eine im Winkel einer Grube befindliche Tür getreten ist, im Purgatorium des heiligen Patrick auf eine → Kirche: „hie mite er in die gruben quam / und liez sin got walden. / besit in einer valden / wart er gewar einer tur, / die tet er uf und gie hin vur. / seht, wie er do alzuhant / eine schone kirche vant“ (PassIII_(K) 235,84–90). Wie sich die Jenseitsräume (einschließlich der Lohnorte) zu dem Eingang in der Grube verhalten, durch die Nicolaus das Jenseits auch wieder verlässt, wird nicht expliziert.

Sofern die Texte eine in sich differenzierte Jenseitstopographie aufweisen (und nicht nur Höllenorte aggregieren), handelt es sich meist um recht komplexe, häufig vier- oder fünfteilige Jenseitsraumkonzeptionen. Eine einigermaßen feste Dreiteilung lässt sich innerhalb der lateinischen Visionsliteratur erst ab dem 14. Jh. in den ebenfalls auf den *Tractatus* zurückgehenden *Visiones Georgii* feststellen (1354–1358 verfasst, zahlreiche deutsche Übersetzungen und Redaktionen ab dem späten 14. Jh.²³): Von der Hölle wird ein (in sich noch weiter differenziertes) Purgatorium unterschieden, dem schließlich das Paradies gegenübersteht. Letzteres ist aber dezidiert kein ‚realer‘ Ort, sondern eine für den Jenseitsreisenden von Gott erzeugte Raumrepräsentation, damit Georg mit seinen leiblichen Augen die transzendente *chlarhait* wahrnehmen kann.²⁴

²² Im *Tractatus de Purgatorio S. Patricii* wird im Anschluss an den Viktorinischen Symbolismus (Marc-Aeilko Aris entfaltet diesen in seiner 1996 in Frankfurt a. M. erschienenen Studie *Contemplatio*) ein hermeneutisches Modell entwickelt, das fordert, dass die konkret anschaulich erzählten Orte (auf je differenzierte Weise) in Hinblick auf ihre nichtsichtbare Wirklichkeit transzendiert werden müssen; vgl. ausführlich Benz 2013a, 173–234, bes. 207–227.

²³ Vgl. Weitemeier 2006.

²⁴ Zur vollkommen allegorischen Jenseitsreise *Pilgerfahrt des träumenden Mönchs* (15. Jh.), in der „das ganze menschliche Leben als eine Pilgerfahrt zum himmlischen Jerusalem verstanden [wird]

2.1.2 Legendarisches Erzählen

Neben dem heiligen Patrick werden auch andere Heilige mit der Offenbarung von Jenseitsräumen in Verbindung gebracht – so vor allem der heilige Brandan, der am Ende von Albers *Tnugdalus* (TundA 2035) zusammen mit Patrick (TundA 2050) im Jenseits gesehen wird. Was die mittelhochdeutsche Literatur betrifft, ist die ins 12. Jh. zurückreichende deutsche *Reise*-Fassung bedeutender als die aus dem 9./10. Jh. stammende lat. *Navigatio S. Brendani*, von der zwei hochdeutsche und eine niederdeutsche Bearbeitung aus der 2. Hälfte des 15. Jh.s vorliegen. Auch wenn Brandan auf seiner Seefahrt zur paradiesischen „multum bona terra“ (BrandanReis 1129) den kategorialen Rahmen dieser Welt nicht verlässt (es gibt keine deutlich markierten Grenzen oder Übergangszonen), stößt er auf eindeutig ‚jenseitige‘ Räume der Strafe oder Belohnung: „da liefen selen uf eime se, / den da leider was vil we / von dorste und von hitze not“ (BrandanReis 251–253). Es handelt sich, wie expliziert wird, um eine Strafe zwischen Tod und Jüngstem Gericht für diejenigen, die sich nicht der Armen erbarmten. Straf- und Lohnraum können auch direkt aufeinanderfolgen (BrandanReis 430–572), wobei zusätzlich zwei Paradiese unkoordiniert nebeneinanderstehen: Das zweite wird explizit (BrandanReis 517–519) sowie implizit durch Schriftbezüge (Himmlisches Jerusalem²⁵) und Figuren (Henoch, Elias) hervorgehoben.²⁶ Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass sich für Judas im → Meer ein glühender Stein als *refrigerium*, als im Sinne der Sonntagsruhe abgemilderter Strafort, befindet – er wird der „grundelose[n] helle, / da ich in dem peche welle“ (BrandanReis 987 f.) kontrastiv gegenübergestellt.

In die von Heinrich von Veldeke erzählte *Servatiuslegende* ist die Jenseitsreise eines unbußfertigen Ritters integriert; der Jenseitsraum wird nur vage durch die üblichen Strafqualitäten (Hitze, Kälte, Rauch, Gestank, „afgrunde“ [HvVServ 5665]) charakterisiert. Der Schwerpunkt liegt auf der Gerichtserzählung, die die „vroude in hemelrike“ (HvHServ 5707) mehr erahnen lässt, als dass sie anschaulich würde. Hauptanliegen des Textes ist die Rettung durch die Fürsprache des heiligen Servatius. Ohne räumliche Ordnung sind auch die Ausführungen über die Hölle in Hugos von Langenstein *Martina* (1293 fertiggestellt), in der – dem Duktus des Textes entsprechend – die multisensorische, an Verfehlungen im Diesseits gebundene Qual der Hölle intensiv beschworen wird (Martina 60,43–73,3; 275,99–276,54). Bei der Aufnahme Martinas in den Himmel (mit der *Avreola* gekrönt) stehen ebenfalls räumliche Ordnungsmuster im Hintergrund, eher wird – etwa über die breit erzählten 15 himmlischen

und die einzelnen Lebensstationen als eine allegorische Landschaft dargestellt“ werden, vgl. Speckenbach 1991, hier 131 und Mertens Fleury 2014, 281–325.

²⁵ BrandanReis 523 f.: „daz lant hatte allez liecht, / da enhatte die nacht der stet nicht“, mit Offb 21,25.

²⁶ Strijbosch 1999 versucht, für den gesamten Text ein einheitliches Jenseitsraumkonzept (drei Himmel, zwei Paradiese, zwei Höllen) zu rekonstruieren. Zur Raum- und Zeitstruktur der Paradieserzählung (vor dem Hintergrund christlicher und keltischer Traditionen) vgl. Hammer 2007b.

Speisen – das sinnliche Erleben transzendenter Vollkommenheit in den Vordergrund gerückt: Analog zu den fehlenden Raumgrenzen werden auch zeitliche Strukturen aufgehoben. Das (von der Anordnung der Engelschöre abgesehen) ‚Unräumliche‘ des Himmels zeigt sich auch in weiteren Texten, etwa in der Himmelsbeschreibung in Heinrichs von Neustadt Schrift *Von gotes zukunft* (um 1300), in der der Himmel bei der Auffahrt Christi ein Klangraum ist (HvNstGZ 4647–4680; 4745–4778).

Demgegenüber findet sich eine außerhalb der Visionsliteratur selten so eindrucksvoll gestaltete Jenseitsraumerzählung in Rudolfs von Ems Legendenroman *Barlaam und Josaphat*. Der Stofftradition entsprechend (Barl 280–282) erfährt Josaphat, geführt von jenseitigen Wesen („geiste“), in zwei Traumvisionen Orte des Heils und der Verdammnis. Sein „phat“ führt zunächst durch eine multisensorisch überwältigende Paradieslandschaft („gesiht“ – „smac“ – „klanc“, RvEBarl 310,7–311,10) zum Himmlischen Jerusalem, dessen Eigenschaften räumlich kohärent entwickelt und superlativisch, aber ohne scharfen *Transzendenzmarker* beschrieben werden: So wird etwa die topische Helligkeit nicht auf die Herrlichkeit Gottes (Offb 21,23), sondern auf den Glanz der konkret zu imaginierenden Steine zurückgeführt (RvEBarl 311,30–35).²⁷ In der zweiten Vision wird das Innere des Himmlischen Jerusalem durch den „rîche[n] palas“ (RvEBarl 395,30, anders Barl 360 f. und LBarl 16364–16366) des verstorbenen seligen Barlaam ergänzt. In der ersten Vision wird Josaphat schließlich noch durch einen Strafraum geführt, wobei aber jede räumliche Differenziertheit fehlt: „in disem viure sêre beiz / allerhande slangen vruht / die armen sêle sunder zuht. / hagel, bech unde swebel, / ein viur regender nebel / ûf die vil armen sêlen gôz / wallende hitze grôz“ (RvEBarl 313,14–20).

2.2 *Descensus Christi*

Anschaulich wird vom konkreten Ort der Hölle in den Berichten vom *descensus Christi* erzählt, die angesichts der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Ereignisses weitverbreitet waren.²⁸ Sie gehen auf den zweiten Teil des apokryphen *Evangelium Nicodemi* zurück. Bereits in der frühmittelhochdeutschen Literatur steht der Erzählung vom Abstieg in die Hölle mit dem wichtigen Motiv des Zerbrechens der Höllentore eine allegorische Variante gegenüber, in der Christus als Köder am Angelhaken vom Teufel, der personifizierten Hölle, verschluckt wird.²⁹ Die beiden Varianten lassen sich aber nicht trennen, häufig changiert die Konzeption der Hölle zwischen

²⁷ Vgl. Traulsen 2015, bes. 45–50. Die rudolfsche Pointe zeigt sich gerade im Vergleich mit dem *Laubacher Barlaam* (LBarl 12886–12888: „Darin schein an der mâze / lieht, daz al die strâze / erliuhtet wâren klære“).

²⁸ Zu den Prosaversionen vgl. Masser/Siller 1987.

²⁹ Vgl. Jacobs 1987.

einem Ort, der durch ein „tor“ (Aneg 3188) verschlossen ist, und einer (tierischen oder menschlichen) Figur. Eine besonders idiosynkratische Fassung findet man in Frau Avas *Leben Jesu*,³⁰ in dem Christus nicht nur die Riegel („grintel“, AvaLJ 160,3) der Hölle, sondern zugleich die „chiwen“ (AvaLJ 161,2) des Höllenhundes bricht. In der *Urstende* Konrads von Heimesfurt, in der die Höllenfahrt in einer Binnenerzählung dargestellt wird,³¹ findet sich zwar auch noch im Gespräch der Schergen mit dem Teufel das Angelbild (KvHeimUrst 1788–1793: „nû sich daz er dir iht tuo / als der den angel wâget, / dem grôzen vische lâget; / ob dir der wân geliuget, / sîn chörder dich betriuget / daz dû den angel slickest“), ansonsten handelt es sich bei der Hölle aber um einen konkreten, in sich differenzierten³² Ort, der nach außen durch „rigel und sloz und porte“ (KvHeimUrst 2039) geschützt ist.

Eine recht ausführliche und einflussreiche Darstellung findet man in dem sicher Heinrich von Hesler zuzuschreibenden *Evangelium Nicodemi*. Hier sind alle Elemente der *descensus*-Erzählung anschaulich umgesetzt: Der Raum besteht im Kern aus der „Objektregion“³³ der Höllenpforte; das Nahen Christi wird dargestellt durch das Anbrechen des Lichts in der Dunkelheit und durch engelhaften Klang; Wendepunkt des durch zahlreiche Figurenreden (sowohl von höllischem Personal und dem Teufel als auch von biblischen Figuren, vor allem den Propheten) kommentierten Geschehens ist das Aufbrechen der Tore (HvHNic 3288–3309) und die Überwindung des Teufels, der ins Feuer geworfen wird (HvHNic 3506–3513). Demgegenüber wird das Heilsgeschehen in der *Erlösung* nicht konkret imaginiert, sondern nur in den Figurenreden gespiegelt (Erl 5423–5586): Die Hölle hat ihren räumlichen Charakter hier fast vollständig zugunsten einer typologischen Darstellung verloren.³⁴

³⁰ Vgl. Quast 2005, 95–107.

³¹ Vgl. Strohschneider 2005, 332: „Es handelt sich bei ihr also um einen Text zweiter Stufe, der zugleich metakommunikativ als solcher ausgestellt wird.“

³² Die Propheten hören das Gespräch zwischen dem Teufel und seinen Schergen „her für / der innern helle tür“ (KvHeimUrst 1809 f.).

³³ Dennerlein 2009, 124. Eine ausschließliche Konzentration auf das Aufbrechen der Tür findet man bei Gundacker von Judenburg (GvJudenb 2247–2264).

³⁴ Vgl. Haustein 1994, 87: „Kaum ein Autor, der vergleichbar ausführlich die Höllenfahrt schildert, hat sich die Dramatik und das Pathos der Szene entgehen lassen: die Vorahnung des Teufels, seine Verzweiflung, das machtvoll-laute Zerstören der Höllentore, die endgültige Gefangennahme des Teufels, den freudigen Jubel der Erlösten. Der Autor der ‚Erlösung‘ hat von all dem fast nichts aufgenommen. [...] Das Geschehen selbst ist hier eigentlich nur in seiner Prophezeiung präsent, eines kann für das andere stehen.“

2.3 Christliche Transformationen paganer Räume

Im *Lucidarius* werden pagane Strafräume im Sinne der christlichen Hölle (und nicht des Fegefeuers, das in der *oberen Hölle* zu verorten ist³⁵) gedeutet. Ein anschauliches Beispiel hierfür liefert der Ätna: „Die smide heizent ciclopes. In der selben insulen waz wulcanus, der der helle porten phliget. Vnser bûch wellent, daz ez tieuele sin und die selen wisegen“ (Lucid I,61; dies ist eine Erweiterung der Vorlage).³⁶

Obwohl Heinrich von Veldeke im *Eneasroman* mit der Betonung von Finsternis, schrecklichem Gestank und Feuer deutlich an christliche Höllenvorstellungen anschließt, unterscheidet er sich gerade in der Raumstruktur – nicht aber in den Darstellungstechniken und der Funktion der *passage* – von den genuin christlichen Texten der Visionsliteratur. Veldeke folgt deutlich den vergilischen Vorgaben, auch wenn er sich weniger an sie hält als der *Roman d'Eneas*. An jenseitstopographischen Elementen gibt es neben dem Eingang in einer „grûben“ (En_(EK) 2888) zwei Flüsse (Flegeton, Oblivio), eine „porte[]“ (En_(EK) 3196) und schließlich „eine grôze borch“ (En_(EK) 3355), die die eigentliche, für Eneas unzugängliche Hölle ist.

Die in der Visionsliteratur übliche Abfolge distinkter Straforte gibt es nicht. Denn bei den Kindern, die im Mutterleib gestorben sind, denjenigen, die sich aus Liebe umgebracht haben, und den im Kampf gefallenen Kriegern handelt es sich um Seelenansammlungen (En_(EK) 3273–3353), die zwar z. T. erheblich leiden, ohne aber dass ihr Leiden aus dem Charakter des Ortes hervorginge. Dies mag damit zusammenhängen, dass durchweg die Todesumstände, nicht aber die Sünden für die Ordnung ausschlaggebend sind.³⁷ Die Selbstmörder, bei denen Todesart und Sünde zusammenfallen, werden durch einen Feuerfluss, Kälte und wilde Tiere gestraft, ohne dass allerdings die Strafen konkret anschaulich im Raum verortet würden. Ihre Überfahrt über den Flegetôn wird mit einer erbrachten Bußleistung verbunden (En_(EK) 3048) – Element einer genuin christlichen Transformation. Die „Elysî gevilde“ (En_(EK) 3585) werden, abgesehen vom Fluss mit Edelsteinen auf seinem Grund und dem pauschalen Hinweis auf „zierheit maneger slahte“ (En_(EK) 3587), kaum als paradiesischer Ort erzählt.³⁸

Die Höllenburg und das Elysium werden allerdings (wie bei Vergil) in ein Verhältnis zueinander gesetzt: Von einer Weggabelung aus geht es zu ersterer nach links (En_(EK) 3354 f.), zu letzterem nach rechts (En_(EK) 3567). Generell lässt sich hier ein

³⁵ Vgl. Hamm 2002, 160 f.

³⁶ Vgl. Rathjen 1956, 2 f.

³⁷ Ich sehe hier gerade kein Bemühen um das „ethische[] Prinzip der gerecht zugewiesenen Strafe“ (Kern 2011, 127).

³⁸ Fromm 1987, 81, meint, dass dies daran liege, dass das Irdische Paradies nicht unterirdisch imaginiert werden könne (so auch Kern 2011, 128); doch haben visionsliterarische Texte kein Problem damit, einen Besuch paradiesischer Regionen im Rahmen einer dezidiert unterirdischen Jenseitsreise stattfinden zu lassen.

wichtiger Unterschied zwischen dem lateinischen, dem französischen und dem deutschen Text ausmachen. Viel konsequenter als dies Heinrichs Vorlagen tun, erzählt er den → Weg aus Eneas' Perspektive.³⁹ In der Wegstruktur und in der Fokalisierung zeigt sich sein besonderes, den Jenseitsreiseerzählungen entsprechendes Anliegen, „die Unterwelt als einen heterotopen Durchgangs- und Erfahrungsraum zu gestalten und in ihm räumliche, zeitliche und individuelle Transgressionsprozesse darzustellen, die für den gesamten Roman sinnstiftend sind“.⁴⁰

2.4 Jenseitsaffine Räume im höfischen Roman

Trotz aller auch heilsgeschichtlichen Aufladung gewisser Räume im höfischen Roman (→ Anderswelten) gibt es nur in Wirnts von Gravenberg *Wigalois* mit Korntin einen in sich gegliederten explizit jenseitsaffinen Ort: Charakteristisch ist die Unzugänglichkeit; die Raumgrenze wird im Bild einer über Schluchten führenden → Zugbrücke anschaulich dargestellt (Wig 4510–4523). Dahinter zeigt sich eine idiosynkratische Ordnung: Zunächst trifft Wigalois auf einen nicht als Fegefeuer bezeichneten Ort, der später „der helle viure“ (Wig 4715) genannt wird, doch Rittern „ze buoze“ (Wig 4588) gegeben ist, die sich dem Heiden Roaz nicht zur Wehr gesetzt haben; der als Tier erscheinende Jenseitsführer ist eine sich ebenfalls noch in den *wîzen* befindende Seele, deren für Wigalois unzugängliches (Wig 4644: „âne want / beslozen mit gotes tougen“) *refrigerium* (Wig 4668: „mîn ruowe“) als paradiesische Wiese imaginiert wird (Wig 4673: „zeinem paradîse“). Bei aller Abweichung gibt es eine auffällige Nähe zu den Jenseitsreiseerzählungen, insbesondere zum *Tractatus de Purgatorio S. Patricii*.⁴¹ Der finale Kampf mit dem Teufelsbündler Roaz von Glois wird allerdings explizit mit dem *descensus Christi* analogisiert (Wig 3990–4004).⁴²

2.5 Ekphrasen in geistlicher und Wissensliteratur

In den Texten, die von Räumen des Heils und der Verdammnis nicht im Kontext von Ereignissen erzählen, sondern diese beschreiben, können konkret räumliche Aspekte (wie Topographisches, Topologisches, Architektonisches etc.) zugunsten anderer, vor allem sinnlicher Qualitäten zurücktreten. Während etwa in der rhythmisierten Kunstprosa *Himmel und Hölle* für den Himmel immer noch die (wenn auch auf das Nötigste reduzierte) Vorstellung des durch Offb 21 geprägten, allegorisch gedeuteten

³⁹ Vgl. Hamm 2014, 115–118.

⁴⁰ Hamm 2014, 122.

⁴¹ Vgl. Brinker 1995, 93.

⁴² Vgl. Brinker 1995, 89.

Himmlichen Jerusalem bleibt (Himmel 7–9: „der burge fundamenta. diê portę iôh diê mure daz sint diê tiüren steîna der gotes fursthelido. undaz eingehellist aller heiligone here“), kann das Räumliche der Hölle ganz verschwinden (Himmel 46–48: „In dero hello da ist dot ane tod. karot unde iamer. al unfrouwida. mandunge bresto. beches geroûche. der sterkiste sveuelstank“). Das *himmlische Jerusalem* wiederum beschreibt zunächst auch den Raum, fokussiert dann aber eine ausführliche Edelsteinallegorese (HimmlJer 128–428). Den Übergang von einer Raumbeschreibung zu Handlungsminiaturen findet man im *Himelrîche*: Mehrfach wird das Himmlische Jerusalem beschrieben (Himmelr 3,13–4,11; 8,1–11), wobei im Gesang der Engel der Raum so modelliert wird, „daß die Trennung von Vortragenden und Rezipienten zugunsten einer konzeptionellen *unitas* aufgehoben ist: Die *muoden* an den *linebergen* mutieren förmlich zu *lebentigen steinen*, so daß selbst die Grenze zwischen Raum und Rezipienten verschwimmt“⁴³ und die Engel schließlich mit den Erlösten einen „phatischen Körper“⁴⁴ bilden.

Nur beschrieben werden Himmel und Hölle auch im *Lucidarius*, wobei auffällig ist, dass der Himmel, dessen Charakterisierung direkt auf die Hölle folgt, aber mit einem Vorlagenwechsel vom *Elucidarium* hin wohl zur *Imago mundi* einhergeht, zunächst naturkundlich als „firmamentum“ (Lucid I,21), d. h. „äußerste[] Sphärenschale“ beschrieben wird.⁴⁵ Der Himmel bewegt sich von Ost nach West, wobei „die sunne vnde der Mane vnde allez daz gestirne“ (Lucid I,21) gegenläufig rotieren. Dass der dritte Himmel der Aufenthaltsort Gottes ist, wird erst im Anschluss gesagt.

2.6 Mystische Texte

Auch in mystischen Texten wird das Jenseits beschrieben, wobei an wenigen Stellen bei Mechthild tatsächlich der Übergang einer Raumbeschreibung über erzählte Raumwahrnehmung hin zum Schauplatz⁴⁶ nachvollzogen und sogar die Figur eines *angelus interpres* ausgemacht werden kann (Mechth VII,2,4–16). Sonst wird die *origo* aber im Diesseits verortet (Mechth III,21,46 f.: „Die hie zesamen sint unkûsche gewesen, die müßent vor Lutzifer in solicher ahte gebunden ligen“). Die häufig isoliert stehenden Fegefeuerstrafen können sowohl einen ausgeprägten Raumcharakter aufweisen (Mechth V,14 – diese Vision ist durch das Motivarsenal der *Visio Thugdali*

⁴³ Müller 2001, 68.

⁴⁴ Stridde 2009, 86.

⁴⁵ Hamm 2002, 93.

⁴⁶ Dennerlein 2009, 119–163. Bochsler 1997, 111 hebt hervor, dass der Jenseitsraum nicht plastisch erzählt werde: „Auch bei Mechthild steht das Interesse an der Begegnung mit den Gestalten im Jenseits – mit Jesus, Maria und den Heiligen – sowie das Mitleid mit den Verdammten in der Hölle und den Gequälten im Fegefeuer im Vordergrund.“

angeregt) als auch eher metaphorisch durch eine Aufstiegsbewegung codiert sein (Mechth V,15).

Himmels- wie Höllenbilder sind *cum grano salis* in ein umfassendes Modell eingeordnet, das auch die endzeitlichen Ereignisse einschließt. „Das Himmelreich besteht [...] in seinem halbkreisförmigen Innersten aus den ersten neun Chören. Über diesen Chören liegt schalenförmig das – aus dem zehnten Chor und dem Zwischenraum zwischen den ersten neun Chören und dem Himmel bestehende – *ellende*, das wiederum von einer Schale, dem Himmel, überdeckt wird“.⁴⁷ Davon unterschieden sind als Räume des *Interim* ein irdisches und ein himmlisches Paradies, wobei ersteres als konkreter Ort (Mechth VII,57,4–7: „da sach ich böme, löp und cleinlich gras und niht uncrutes. Etteliche böme trügen öpffel und dú meiste menigi nit wan löp mit edelme gesmake“), letzteres eher als Aufenthaltsort der Seelen erscheint. Die Hölle selbst, deren Strafen ohne Lageangabe aneinandergereiht werden, wird in Verkehrung von Bildern des Himmlischen Jerusalem als allegorisch zu verstehende Burg beschrieben (Mechth III,21,3–5: „Ich habe gesehen ein stat, ir namme ist der ewige has; si ist gebuwen in dem nidersten abgründe von manigerleie steinen der grossen höbtsünden. Dú hoffart was der erste stein, als es an Lucifer wol schein“), wobei auch hier figürliche und räumliche Jenseitscodierung ineinander übergehen. Dies zeigt die Lokalisierung des Fegefeuers, das mit dem *limbus patrum* identifiziert wird: „Die helle hat ein höbet oben, das ist also ungefüge und hat an im vil manig grúwelic öge, da die flammen us schlahent und die armen selen alumbе vahent, die da in der vorburg wonent, dar got Adam und ander únser vetter us hat genomen. Das ist nu das grössost vegfür“ (Mechth III,21,93–96).

Heinrich Seuses *Büchlein der Ewigen Weisheit* (zwischen 1328 und 1330 entstanden) enthält im Kapitel „Von iemer werendem we der helle“ (SBdEW 237,21) gerade keine raumspezifischen Angaben, sondern eher eine Klage über die Schrecklichkeit des Ortes, wohingegen das über dem neunten Himmel lokalisierte Himmelreich räumlich anschaulich beschrieben wird, auch wenn es sich nur um einen „verren anblick [...] nach einer groben glichnüsse“ (SBdEW 241,24) handelt:⁴⁸ „Sihe, dú wúnklich stat glenzet hin von durchschlagem golde, si lúhtet hin von edlen margariten, durleit mit edlem gesteine, durkleret als ein kristalle, widerschinent von röten rösen, wissen lylien und allerley lebenden blümen“ (SBdEW 242,7–10). Wesentlich für das Himmelreich sind aber die Personen (Maria, die Engelschöre, die Jünger, die Märtyrer, die Jungfrauen), die wie auch die Raumrequisiten von der Wahrnehmungsinstanz „mit den ögen der lutren verstentnüsse“ (SBdEW 243,11) gesehen werden sollen.⁴⁹

⁴⁷ Bochsler 1997, 59.

⁴⁸ Zur Lokalisierung des Himmelreichs in der Seele vgl. SBdEW 235,18–23: „Waz sūchet dú sel in keiner usserkeit, dú daz himelrich so tōgenlich in ire treit? *Der diener*: Herre, waz ist daz himelrich, daz in der sele ist? *Entwurt der Ewigen Wisheit*: Daz ist gerehtikeit und vrid und vrōd in dem heiligen geiste.“

⁴⁹ Vgl. Rozenski 2007, bes. 115.

3 Narrative Funktionen

Die Thematisierung von Himmel und Hölle (oder entsprechender Zwischenorte) dient in allererster Linie dazu, im kategorialen Rahmen dieser Welt einen Jenseitsort verfügbar zu machen, d. h. zu repräsentieren, der weltimmanentem Wahrnehmen entzogen ist. Dabei werden gerade in den Erzählungen von Jenseitsreisen z. T. sprachlich-suggestive Verfahren angewandt, die so weit gehen können, dass der Jenseitsort nicht nur repräsentiert wird, sondern der Rezipient, im Sinne eines Präsenz- bzw. Berührungseffekts, in den Text immersiert;⁵⁰ in den mediävalen Transformationen der einflussreichen *Visio Pauli* zeigt sich demgegenüber eine Verschiebung in Richtung Paränese und Didaxe, der auch die Überlieferung im Kontext von Predigten oder Mirakeln entspricht: Es kommt nicht mehr so sehr auf die sprachliche Erzeugung eines Jenseitsortes an, sondern vielmehr auf die Artikulation der Lehren, die aus dem Vorhandensein unterschiedlicher postmortalen Orte des Heils und der Verdammnis resultieren. Auch die legendarischen Erzählungen, die frühen geistlichen Dichtungen oder die mystischen Texte wollen Jenseitsorte darstellen, allerdings meist nicht bei der Offenbarung eines Ortes stehenbleiben; sie zielen vielmehr auf die narrative Entfaltung von Heiligkeit, auf Allegoresen oder auf die Vermittlung der Gottesbegegnung ab.

Die Erzählung der Jenseitsorte ist meist funktional in einen größeren erzählerischen Zusammenhang eingebettet. So begründet, besonders prägnant im Fall der *Visio Thugdali*, die in der Binnenhandlung erzählte Jenseitsreise die in der Rahmenhandlung pointiert dargestellte *conversio* des Protagonisten, indem sie sie in Gestalt der Bewegung durch den Jenseitsort prozessualisiert.⁵¹ Die christliche Anverwandlung des paganen Jenseitsorts in Heinrichs von Veldeke *Eneasroman* ist als wichtiger Abschnitt des Wegs des Helden in die Erzählung integriert,⁵² wobei die Ahnenschau mit der sie bedingenden Seelenwanderungslehre einen erheblichen Transformationsdruck auch auf die Raumdarstellung ausübt. Gerade die Erzählungen vom *descensus Christi* und dem jüngsten Gericht, aber auch legendarische Texte erzählen dagegen von Räumen des Heils oder der Verdammnis, um allgemein eschatologische oder spezifisch soteriologische Themen zu verhandeln. Der Ort tritt dabei nicht notwendig in den Hintergrund, sondern kann die Dramatik der Umbruchssituation herausstellen. In diesem Sinne sind einige der *descensus*-Erzählungen in dem Maße, in dem sie das Geschehen nur in der Objektregion der Höllenspforte spielen lassen, um eine Narrativierung gerade des entscheidenden (heilswirksamen) Grenzübertritts bemüht.

Räume des Heils und der Verdammnis sind in allen Fällen nicht von einer Wertungsebene zu trennen. Mitunter aufschlussreiche Spannungsverhältnisse entstehen

⁵⁰ Vgl. Benz 2013a, 165.

⁵¹ Vgl. Weitbrecht 2011, 155–169.

⁵² Vgl. Hamm 2014.

dort, wo sich verschiedene Wertmaßstäbe überlagern. So lässt sich für Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* eine Entdifferenzierung der Gegenüberstellung weltlicher und geistlicher Güter gerade auch durch die Paradiesvisionen beobachten;⁵³ in Wirnts von Gravenberg *Wigalois* wird die Differenz höfisch/unhöfisch nicht zur Deckung gebracht mit den Differenzen christlich/heidnisch und gut/böse – mit weitreichenden Folgen: „Verfehlungen sind dort, wo das Unhöfische zur Teufelspakterei wird, nicht mehr reversibel, und damit geht die axiologische Gleichgültigkeit gegenüber Gut und Böse verloren, die den Artusroman ursprünglich prägte“.⁵⁴ Die Struktur der christlichen Jenseitsreise mit ihrem Ziel der ‚Disambiguierung‘ von Welt verträgt sich letztlich nicht mit dem *aventure*-Schema, das die heterogenen Ansprüche einer adligen Kultur in ihrer gesamten Widersprüchlichkeit verhandelt.

Aneg, AvaLJ, Barl, BrandanReis, En_(EK), Er_(S), Erl, GvJudenb, Himmel, Himmelnr, HimmlJer, HvHNic, HvNstGZ, HvVServ, KvHeimUrst, LBarl, Lucid, Martina, Mechth, PassIII_(K), RvDGeorg, RvEBarl, SBdEW, Serv, TundA, VisioPauli, Wig

→ Anderswelten; → Babylon, Jerusalem; → Brücke; → Burg, Schloss, Hof; → Fluss, Quelle, Brunnen; → Garten, Baumgarten; → Gebirge, Berg, Tal; → Irdisches Paradies; → Kirche, Kathedrale, Münster, Kapelle, Kloster, Tempel; → Meer, Ufer; → See, Teich, Pfütze; → Stadt, Markt, Platz; → Tor, Tür, Treppe, Fenster; → Wald, Lichtung, Rodung, Baum; → Weg, Straße, Pfad; → Wüste, Wildnis, Einöde

⁵³ Vgl. Traulsen 2015.

⁵⁴ Armin Schulz 2011, 407.